



SUMARIO

MISCELÁNEA DE ESTUDIOS ÁRABES Y HEBRAICOS SECCIÓN HEBREO

Vol.59, pp. 304, año 2010

ISSN: 1696-585X

HOMENAJE AL PROF. ÁNGEL SÁENZ-BADILLOS PÉREZ (I)

RAFAEL G. PEINADO SANTAELLA, <i>Palabras preliminares</i>	5-6
MARÍA JOSÉ CANO PÉREZ - JOSÉ MARTÍNEZ DELGADO, <i>Homenaje al Profesor Ángel Sáenz-Badillos Pérez. Presentación</i>	7-32
ARTÍCULOS [Articles]	
ESPERANZA ALFONSO, <i>Un comentario anónimo a Cantar de los Cantares del siglo XIII</i> [A Thirteenth-Century Anonymous Commentary on the <i>Song of Songs</i>].....	33-59
MERCEDES ÁLVAREZ CASTREJÓN, <i>La mu'āraḍa en la muwaššaḥa «metamorfosis» o «reencarnación» de personajes</i> [Mu'āraḍa in Muwaššaḥa Metamorphosis or reincarnation of characters].....	61-73
MARÍA-JOSÉ CANO PÉREZ, <i>Šēlomoh ibn Gabirol Lamento por un mundo perdido</i> [Solomon ibn Gabirol Lament for a Lost World].....	75-99
LOLA FERRE CANO, <i>La relación maestro-discípulo entre autores judeo-andalusíes</i> [Master-Disciple Relationship as Portrayed in Jewish sources of Alandalus].....	101-119
MARÍA ÁNGELES GALLEGO, <i>Interacción judeo-islámica y arabismo judío decimonónico: el nacimiento de los estudios judeo-árabes</i> [Judeo-Arabic Interaction and 19 th Century Jewish Arabists: The Beginning of Judeo-Arabic Studies].....	121-134
JOSÉ MARTÍNEZ DELGADO, <i>El uso del Maḥberet entre los principales filólogos hebreos de Alandalús (siglos X-XI)</i> [The use of Maḥberet among mayor Andalusí Hebrew philologists (10 th -11 th centuries)].....	135-165
JOSEFINA RODRÍGUEZ-ARRIBAS, <i>Science in Poetic Contexts: Astronomy and Astrology in the Hebrew Poetry of Sepharad</i> [Ciencia en un contexto poético: Astronomía y astrología en la poesía hebrea de Sefarad].....	167-202

ENRIQUE RUIZ GONZÁLEZ, <i>Las letras del nombre divino y la relación con su valor numérico según Abraham ibn ‘Ezra</i> [Letters of the divine name and the relationship with the value as numbers by Abraham ibn ‘Ezra].....	203-242
ARTURO PRATS OLIVÁN, <i>A Gost, a Converso and a Poem: a Letter to Gonzalo de la Caballería by Shelomo ben Reuben Bonafed</i> [Un fantasma, un converso y un poema: Una carta de Shelomo ben Reuben Bonafed a Gonzalo de la Caballería].....	243-278
AURORA SALVATIERRA OSSORIO, <i>Yēhudah al-Ḥarizi y la literatura sapiencial hebrea (ss. XII-XIII)</i> [Yehudah al-Ḥarizi and Hebrew Didactic Literature (12 th –13 th centuries)].....	279-295
TABULA GRATULATORIA.....	297-304

UN COMENTARIO ANÓNIMO A *CANTAR DE LOS CANTARES* DEL
SIGLO XIII*

A Thirteenth-Century Anonymous Commentary on the *Song of Songs*

ESPERANZA ALFONSO
CCHS CSIC, Madrid

BIBLID [1696-585X (2010) 59; 33-59]

Resumen: Este artículo estudia y edita en un apéndice un comentario anónimo al *Cantar de los Cantares*, que data probablemente del siglo XIII. Copiado, al parecer, en la península ibérica, el material de este comentario en particular y del código en general, resulta de un extraordinario interés. Permite, por una parte, documentar de manera detallada la recepción de la exégesis de Raši en la península ibérica. Constituye, por otra, una pieza clave, en la historia de los romanceamientos bíblicos medievales, pues incluye una espectacular cantidad de glosas (*le'azim*) castellanas, además de un número considerable, si bien significativamente menor, de glosas árabes. Este artículo se centra fundamentalmente en el primero de esos aspectos y analiza las decisiones exegéticas del autor, en relación a las tomadas por Raši y otros autores tanto anteriores como contemporáneos a él.

Abstract: In this paper I study and edit in an appendix an anonymous commentary on the *Song of Songs* which dates back to the 13th century and in all likelihood was copied in the Iberian Peninsula. This commentary, in particular, and the codex which contains it in general are of a remarkable interest for the history of medieval Jewish exegesis. On the one hand, they allow us to document the reception of Raši's exegesis in the Iberian Peninsula. They constitute, on the other hand, a key piece in the history of medieval *romanceamientos*, as the codex displays a remarkably high number of Castilian glosses (*le'azim*), in addition to an also significant but lesser number of Arabic glosses. This article focuses on the first aspect and aims to analyze the author's exegetical choices by rapport to those made by Raši and by former and contemporary Jewish commentators on the book.

Palabras clave: *Cantar de los Cantares*, exégesis, Raši, glosas, *le'azim*, romanceamiento.

Key words: *Song of Songs*, exegesis, Raši, glosses, *le'azim*, romanceamiento.

Recibido: 15/11/2010 **Aceptado:** 02/02/2011

* La investigación llevada a cabo en este artículo es parte de un proyecto más amplio financiado por el European Research Council: «Inteleg: The Intellectual and Material Legacies of Late Medieval Sephardic Judaism: An Interdisciplinary Approach». Agradezco a P. van Boxel, de la Bodleian Library de Oxford las facilidades que me dio para consultar el manuscrito en el que se centra este artículo y a J. del Barco el examen codicológico del mismo, del que el estudio que aquí presento se beneficia.

MEAH, sección Hebreo 59 (2010), 33-59

El código Hunt 268, que hoy alberga la Bodleian Library en Oxford, consta de 177 folios, divididos en doce cuadernos de ocho bifolios cada uno, con numerosas faltas. El bifolio externo e interno de cada cuaderno es de pergamino y los restantes de papel. Como señala A. Neubauer, en su catálogo de los manuscritos hebreos de dicha biblioteca,¹ del examen codicológico del código se desprende que fue producido en la península ibérica en la segunda mitad del siglo XIII. El manuscrito, manco, escrito en letra sefardí semi-cursiva y de autor desconocido, reúne una secuencia de comentarios a varios libros bíblicos: Salmos (9,17-150,6), Job, Proverbios (muy fragmentario, a falta de al menos dos cuadernos), Rut, Cantar de los Cantares y Eclesiastés (1,1-5,17).² El comentario al Cantar de los Cantares, al igual que los restantes incluidos en el manuscrito, ha pasado prácticamente desapercibido entre quienes se ocupan de la exégesis bíblica hebrea tardomedieval,³ un campo de por sí abandonado.

El comentario a Cantar es, junto con Job, el único que se conserva completo. Ese hecho, unido a la propia naturaleza y el contenido el libro, hace que éste resulte particularmente interesante tanto por las cuestiones exegéticas que a su respecto se plantean, como por la luz que puede arrojar sobre el código en su conjunto.⁴

La interpretación del Cantar de los Cantares ha hecho correr desde la antigüedad ríos de tinta. La relación de escenas amorosas entre amante y amada que en él se suceden y el erotismo que emana de éstas lo convirtieron en uno de los libros más comentados del canon bíblico a lo largo de la historia. Las pruebas escritas más tempranas de la tradición exegética del Cantar, tanto en la tradición judía como en la cristiana, parecen remontarse a la Palestina de los siglos I y II d. C. Con alguna

1. Véase Neubauer : I, 68, y Beit Arié, 1994: 50.

2. Esta secuencia de libros está atestiguada en uno de los códigos bíblicos más antiguos que se conservan (St. Petersburgo, fechado en 1009), y en algunas copias de biblias medievales producidas en Sefarad y en Italia.

3. La única sección editada, es precisamente un muy breve pasaje del comentario al Cantar de los Cantares (una parte de la introducción, y desde 4,13 a 5,1), sin otra observación sobre el mismo que las notas aclaratorias a pie de página. Véase Salfeld, 1879: 165-66.

4. En la actualidad preparo la edición y estudio del código completo, estudio en el que está previsto J. del Barco contribuya con el análisis lingüístico de los *le'azim*.

excepción,⁵ se considera que, desde sus comienzos, y tanto en ambientes judíos como cristianos, el Cantar se interpretaba de modo alegórico, entendiendo por alegoría una lectura del texto según la cual éste significa algo distinto a lo que explícitamente dice. En términos generales, los judíos vieron en la relación entre amantes que se desarrolla en el Cantar el vínculo establecido entre Dios e Israel y los cristianos, por su parte, la relación entre Dios y la Iglesia.⁶ Parece también cierto, y varios trabajos recientes así tratan de demostrarlo, que a esa interpretación mayoritaria, muy pronto se vino a añadir en ambas comunidades otra de claros tintes esotéricos, que algunos estudiosos supone hubo de tener continuidad a lo largo de la Edad Media.⁷

Dentro de ese marco alegórico general, y en la tradición exegética judía anterior al siglo X, que es la que en este caso me concierne, se observa una diferencia notable entre las distintas colecciones de *Midrašim*, por una parte y el *Targum* (la traducción de la Biblia al arameo aparecida en Palestina en el siglo VII) por otra.⁸ El *Midraš* ofrecía un amplio abanico de interpretaciones, todas ellas relacionadas con la alegoría colectiva. Aunque es cierto que los textos midrášicos revelan una tendencia a la historización del texto, las interpretaciones están atomizadas y carecen de un claro eje conductor. El *Targum*, por su parte,

5. El caso más notable es, probablemente, el de G. D. Cohen, quien en «The Song of Songs and the Jewish Religious Mentality» defiende que el sentido original del texto no hace referencia a una relación entre amantes, sino precisamente a la relación entre Dios e Israel. Véase Cohen, 1991: 3-17.

6. La relación entre la exégesis de los rabinos y la de los padres de la iglesia ha dado lugar a toda una literatura. La postura mayoritaria, según la cual ambos eran conscientes de las interpretaciones del otro, ha sido puesta recientemente en tela de juicio. Véase, por ejemplo, Goshen-Gottstein, 2003-04: 119-90.

7. Sobre la tradición esotérica cristiana, véase Matter, 1990: 3-48. En cuanto a la tradición esotérica judía, véase Green, 1987b: 49-63 y Stern, 2008, 87-107. En este último artículo D. Stern no solo hace referencia a la tradición esotérica, sino a la gestación de la interpretación del Cantar en la Antigüedad tardía en un marco comparativo que contrasta distintas tendencias dentro de la tradición exegética judía, y a su vez relaciona ésta en su conjunto con la cristiana contemporánea.

8. Ambas tradiciones se ponen por escrito entre los siglos VI y VIII. Sobre las colecciones midrášicas y su edición, así como las versiones targúmicas y su edición, véase Stern, 2008: 263-64, notas 1 y 2, a las que cabría añadir las dos siguientes versiones en castellano: Girón Blanc, 1991 y Alonso Fontela, 1987. Sobre el *Targum*, véase Alexander, 1994: 318-39, y Loewe, 1966: 159-96.

recoge y ordena el contenido del libro en una línea mucho más coherente, proyectándolo dentro de una secuencia cronológica precisa. Así, entiende que el Cantar ofrece una versión abreviada de la relación entre Dios e Israel tal y como ésta se desarrolla a lo largo de toda la Biblia hebrea. El Cantar no sería, según el *Targum*, más que una versión dialogada de esa relación que iría desde el encuentro habido en el Sinaí hasta la época mesiánica.⁹

La cantidad y variedad de comentarios lineales al Cantar escritos en hebreo a lo largo de la Edad Media, es extensísima y ni sería posible ni es mi intención dar aquí cuenta, ni siquiera someramente, de ella.¹⁰ De ese conjunto, el comentario escrito en el siglo XI por el exegeta *aškenazi* Raši (1040-1105) es de particular interés para el caso que me ocupa, por varias razones que detallaré a continuación, y en él conviene que me detenga con cierto detalle. Son muchos quienes en los últimos años han escrito sobre este comentario atendiendo a su dependencia del *Targum*, el posible contexto polémico en el que pudo haber sido escrito, y su relación con un comentario posterior escrito por su nieto R. Šemuel b. Me'ir, Rašbam (c. 1085-c. 1174) también en el Norte de Francia. Me interesan, de momento, los dos primeros aspectos. Para I. Marcus, Raši sigue al pie de la letra la lectura propuesta por el *Targum* e interpreta el Cantar como una puesta en escena cronológica de la relación entre Dios e Israel.¹¹ En su trabajo expone pormenorizadamente el modo en que Raši sigue la versión targúmica del Cantar y evalúa la relación entre los comentarios de Raši al Cantar y al Pentateuco, apuntando interesantes paralelos entre ambos que refuerzan el punto de vista targúmico según el cual el Cantar sería una versión abreviada de la Biblia. En opinión de Marcus, la lectura que Raši hace del Cantar, en la línea del *Targum*, es claro ejemplo de una tendencia propia del ámbito

9. En la versión targúmica sólo los dos últimos capítulos del libro harían referencia al escatón. En contraste con esa lectura, exegetas caraítas del s. X, como Salmon ben Yeruḥim y Yefet b. Eli, presentan el libro como una profecía apocalíptica que tendrá cumplimiento en su época y que únicamente representa episodios de la historia judía como contexto necesario del presente mesiánico. Véase Frank, 2003: 51-69. Aunque nunca llegó a ser dominante, esta lectura mesiánica volvió a manifestarse tanto en círculos caraítas como rabinos en los siglos siguientes.

10. El extenso artículo de Walfish, 1994: 518-71 es un magnífico punto de referencia para cuantos estén interesados en ella.

11. Véase Marcus, 1993: 181-89.

aškenazí, según la cual se componen narrativas sobre acontecimientos destacados que ocurren a Israel en su conjunto. Marcus contrapone esa tendencia con una segunda, propia de la cultura sefardí de herencia islámica, que tendería a construir cadenas de tradición de la élite rabínica y no de la comunidad. En relación también con la dependencia de Raši respecto al *Targum*, E. Ha-Kohen, cuyo trabajo no está específicamente dedicado al comentario de Raši al Cantar, sino al *piyyuṭ aškenazi* del s. XI, alude a Raši como integrante del mismo *Bet Midraš* que los *payyeṭanim aškenazíes* que ella estudia y en ese sentido sostiene que es en ese contexto, y en el ámbito del *piyyuṭ*, en el que el orden cronológico-histórico del Cantar se comienza a subrayar, particularmente en los poemas de Šimon b. Yiṣḥaq. La unidad, consistencia y orden bíblico que Raši transmite en su comentario no se explicarían, según Ha-Kohen, sin el eslabón mediador del *piyyuṭ*.¹²

Al margen de la relación de dependencia de Raši con respecto al *Targum*, parece demostrado que la lectura que hace del Cantar lleva consigo un importante elemento polémico, pues entiende la relación entre Dios e Israel en el marco de la disputa medieval entre judaísmo y cristianismo.¹³ El comentario de Raši, de hecho, habría de tener un impacto significativo entre exegetas cristianos del siglo XIII.¹⁴

El breve repaso a la tradición midrástica y targúmica referida al Cantar, y muy especialmente el comentario de Raši y la función polémica del mismo, me sirven como marco general y punto de referencia específico para abordar el comentario que aquí me ocupa, incluido en el Ms. Hunt 268, y copiado¹⁵ en algún momento del siglo XIII en la península ibérica. Las páginas que siguen harán esa conexión más explícita. En la breve

12. Véase Ha-Kohen, 1992: II, 399-416. Querría agradecer a E. Hollender el haberme dado a conocer este artículo.

13. S. Kamin ha sido una de las especialistas que ha abordado esta cuestión. Véase especialmente Kamin, 1991: 31-61, versión inglesa de Kamin, 1983-1984.

14. Sobre el impacto del comentario de Raši al Cantar en círculos cristianos durante el siglo XIII, véase Kamin, 1989. Éste es uno de los dos comentarios al Cantar al que A. Sáenz-Badillos dedica su artículo «En torno a dos comentarios al Cantar de los Cantares». Véase Sáenz-Badillos, 1995: 160-76.

15. Los errores que aparecen en 1,5 y 6,11 hacen pensar que, efectivamente se trata de una copia.

introducción programática con la que lo encabeza, el autor del comentario¹⁶ indica que, al igual que ocurre con el resto de la poesía bíblica, e incluso en mayor medida, el Cantar de los Cantares está escrito en una lengua oscura y profunda, en forma de enigmas y parábolas (*derek hidah u-mašal*) que sólo el profeta entiende. Confiesa que esto es algo que había indicado ya en el prólogo a toda la obra, prólogo que lamentablemente no nos ha llegado.¹⁷ A continuación, el autor se opone abiertamente a la apertura interpretativa del *Midraš*, indicando que nada de interés encontrarán en su comentario quienes se acerquen a él en busca de «*derašot y haggadot*». Frente a esas lecturas, anticipa que por lo que a él respecta se ocupará exclusivamente de explicar el texto bíblico según su sentido contextual, y a aclarar la gramática del mismo. Sin embargo, acto seguido, y sin mediar transición con la declaración de intenciones anterior, el autor resume punto por punto en un largo párrafo la interpretación que Raši hace del libro, es decir, expone la alegoría histórica del Cantar, evitando, eso sí, todo tipo de asociación entre el Cantar y la época que vive.

Esa elección exegética, que a primera vista podría parecer además contradictoria, necesita ser explicada. Es cierto que en su introducción al Cantar Raši había hecho referencia crítica a los *Midrašim haggádicos*, pero mientras Raši critica que estos no son fieles a lo que dice el texto bíblico, es decir, a su sentido literal, ni respetan el orden de los versículos, el autor de este comentario del XIII parece rechazar la hermeneútica rabínica en su conjunto. Esa distinta naturaleza de la crítica lleva al primero a tratar de desentrañar el sentido literal de los versos, a ordenarlos y a incorporar lo que los *Midrašim* dicen al respecto, y al segundo a proponer una exégesis alternativa del texto, que atienda exclusivamente al sentido contextual y la

16. Aunque a lo largo de este trabajo aludiré con frecuencia al «autor» de este comentario, a falta de un análisis exhaustivo de los restantes comentarios resulta difícil saber si se trata de una obra de autor o de una compilación.

17. Es difícil saber a quién está haciendo referencia el autor en este caso, sobre todo a falta de los comentarios que sobre este asunto debió escribir en la introducción. Es posible que tenga en mente la línea de interpretación alegórico-filosófica del texto, indicios de la cual empiezan a aparecer en Sefarad en el s. XII, sobre todo en la obra de Maimónides, a quien el propio autor del manuscrito que nos ocupa hace referencia explícita en el mismo, Ibn 'Aqnīn y Mošeh ibn Tibbon, según la cual la relación entre amantes del Cantar sería símbolo de la habida entre el alma racional y el Intelecto Activo. También es posible que se refiera a una corriente de interpretación esotérica del texto que en aquel momento estaba también tomando forma en círculos de Provenza, Castilla y Aragón.

gramática del mismo. En resumen, aunque ambos proponen leer el texto de acuerdo con el *pešať*, el sentido literal que Raši propone, como señala Japhet, está puesto al servicio del sentido alegórico pre-concebido.¹⁸

Lo que a primera vista podría parecer una contradicción, no lo es tanto. Por una parte, es posible que al referirse a «*derašot* y *haggadot*» el autor no esté haciendo referencia al *Midraš* sino a toda una serie de interpretaciones contemporáneas a Raši, difundidas en *Aškenaz*, que perpetuaban el *Midraš* y lo combinaban con elementos procedentes del *Targum* y de otras tradiciones exegéticas. Estas lecturas entenderían el Cantar desde un punto de vista místico individual.¹⁹ Por otra parte, y esta explicación parece la más plausible, es probable que esté entendiendo la alegoría histórica de Raši como *pešať*, es decir que entienda que el sentido literal del texto en este caso, es realmente el figurativo. Sus comentarios a dos versículos bíblicos (1,4 y 1,5) parecen corroborar esta suposición. Así, en 1,4, interpreta *mešarim* como «hombres rectos», indicando que este término hace referencia a Israel, a quien llaman *Yešurun*, es decir, «descendencia recta». A continuación, en 1,5, indica a su vez que la amante del Cantar está «ennegrecida, a causa de la oscuridad del exilio». Salvo esos dos comentarios aislados el autor se mantiene fiel a su propósito inicial de ceñirse a la explicación de la gramática y la aclaración del contexto.

Se ha de notar que el uso que el autor hace de Raši en su comentario al Cantar difiere del que muestra en el comentario a otros libros bíblicos. Si en el Cantar resume extensamente la alegoría histórica que vincula a Dios e Israel, que Raši propone, sin hacer comentario alguno al respecto, y claramente se desmarca de Raši en el comentario propiamente dicho, en Proverbios, por ejemplo, combina y contrasta la exégesis de Raši con la recibida del exegeta del siglo X Sa'adia Gaon y de los gramáticos y exegetas andalusíes y provenzales. Es más que probable que esa diferencia de actitud revele el deseo explícito por parte del autor de no entrar en ninguna cuestión polémica que enfrente a judaísmo y cristianismo, un interés, que se puede también observar en algunos pasajes de su comentario a Proverbios. Esa separación le evita además tomar partido claro sobre el carácter literal o alegórico de los contenidos del libro.

18. Japhet, 2008b: 183-84.

19. Véase Marcus, 1993: 185.

El uso que el autor hace de Raši en sus comentarios no viene más que a confirmar por otra parte la alta estima de la que el exegeta aškenazi gozaba en la Castilla del siglo XIII. Estudios recientes han llamado la atención sobre la temprana recepción de sus obras en la península. Según E. Lawee, que ha dedicado varios trabajos al tema, la presencia del mismo se ha de entender en el contexto del renacimiento de la cultura hebrea que tuvo lugar medio siglo después de la llegada de los almohades a la península, es decir, a finales del s. XII y comienzos del XIII.²⁰ De hecho, parece ser que el primer documento en el que Raši aparece descrito como un excelso exegeta, citado también por Lawee, es una disputa intracomunal redactada en Barcelona a comienzos de este último siglo.²¹ Habría de ser, como Lawee indica, Me'ir ha-Levi Abulafia de Toledo (1170?-1244) el primero en introducir a Raši en la literatura rabínica producida en Sefarad. Así, y aunque existen pruebas que confirman que algunos leían sus escritos con reservas, éste habría sido integrado en la producción de los exegetas de los reinos cristianos peninsulares en la segunda mitad del siglo XIII, momento en que se escribe, o al menos se copia, la obra que nos ocupa.

Los estudios precedentes prestan especial atención al comentario a la *Torah*. Apenas se ha explorado el impacto que tuvieron en la península sus comentarios al resto de los libros de la Biblia,²² y en ese sentido los comentarios incluidos en este códice constituyen una pieza fundamental que contribuye a trazar la historia de la recepción de su obra exegetica, en este caso en Castilla.

Volviendo al comentario propiamente dicho, el autor se limita, y es en ello coherente y sistemático, a dar explicaciones gramaticales y hacer breves aclaraciones de pasajes difíciles del texto según el sentido contextual del mismo. En ningún momento presta atención a la consistencia de la narración, a la estructura, al orden de los pasajes o a otros aspectos de tipo literario. No era éste un método radicalmente nuevo. Es sabido que Abraham ibn 'Ezra (1092-1167), que es autor de dos recensiones al Cantar, la primera escrita probablemente en Italia y la

20. Véase Lawee, 2007a, y Gross, 1993. Sobre la recepción de Raši en las juderías del Mediterráneo oriental y del mundo bizantino, véase Lawee, 2007b.

21. Septimus, 1979: 222, n. 18, citado por Lawee, 2007a.

22. Una excepción muy notable es Gutwirth, 1993: 657-662.

segunda en Francia, propone tres métodos distintos de interpretación del libro: en el primero aclara cuestiones gramaticales referidas a palabras o expresiones del texto, en el segundo ofrece una aclaración de la metáfora bíblica, es decir, precisa la relación entre amante y amada y en el tercero presenta una explicación acorde con el *Midraš*.²³ El comentario que aquí se presenta tiene, de hecho, y desde el punto de vista hermenéutico, mucho en común con el primer método propuesto por Ibn ‘Ezra. Hay además que tener en cuenta que otros dos exegetas de finales del s. XII o comienzos del XIII cuya identidad se desconoce, comentan el libro desde un punto de vista exclusivamente contextual y se centran, como nuestro autor propone, en el estudio de la gramática.²⁴

En esa exégesis literal que el autor del comentario al Cantar del Ms. Hunt 268 hace del texto, su término de comparación y punto de referencia a la hora de ofrecer pruebas textuales suele ser el hebreo bíblico, aunque en ocasiones remite también a fuentes rabínicas.²⁵

Sin duda una de las características más sobresalientes de este comentario al Cantar es el hecho de que contiene un total de 108 glosas romances, 15 términos en árabe y 8 términos en arameo, procedentes en su mayoría del *Targum* de Onqelos, proporción que es representativa de la atestiguada en el resto del manuscrito. Ni que decir tiene que la práctica comparatista tenía precedentes sobradamente conocidos, tanto en la península ibérica como fuera de ella. La comparación con el arameo targúmico era habitual desde el s. X, como demuestra la obra de Yehudah ibn Qurayš, y el recurso a él se profundiza y sistematiza en la obra de Yonah ibn ‘Yanāḥ en el siglo XI. Por otra parte, no hay que olvidar, como señala A. Maman, que también Raši y en menor medida su nieto Rašbam y Eliezer of Beaugency, autores todos ellos *aškenazies*, recurren a la lengua del *Targum* en sus obras exegéticas.²⁶ Asimismo, la comparación

23. El método exegetico de Abraham ibn ‘Ezra se ha puesto frecuentemente en diálogo con el de Raši y el de Šemu‘el ibn Me‘ir, nieto de Raši. Véase, por ejemplo Japhet, 2006, 2007, 2008a, 2008b, y Liss, 2007.

24. Ambos comentarios fueron escritos en el Norte de Francia. El primero de ellos está editado en Mathews, 1896: I, 238-40; II, 164-185 [hebreo]. Sobre el segundo, véase Hübsch, 1866. Referencia a ambos, particularmente al primero, aparece en Japhet, 2007.

25. Véase sus comentarios a 2,5; 2,13 (3 referencias); 3,6 (2 referencias), 4,13; 5,3; 5,13; 7,3; 8,6.

26. Maman, 2000: I, II, 273.

con el árabe era también una práctica extendida entre gramáticos y exegetas sefardíes y provenzales, e incluso Raši, que no conoce la lengua, apunta ocasionalmente algún paralelo entre hebreo y árabe. La práctica resulta tan común, que Abraham ibn ‘Ezra, a raíz quizás de haber recurrido con demasiada ligereza a ella en sus obras anteriores, alerta sobre el uso excesivo del árabe como término de comparación del hebreo bíblico en la primera parte de su primera recensión al Cantar. Por lo que respecta a las glosas romances, tampoco éstas eran desconocidas. No es éste el lugar para entrar en una discusión pormenorizada del uso de términos romances en los comentarios bíblicos, práctica que está atestiguada desde el siglo XI, siendo al parecer su pionero Geršom de Metz (960-1028), que inserta glosas en francés antiguo en su comentario al *Talmud*. En Sefarad, el propio Abraham ibn ‘Ezra, en su comentario a Cantar 1,14, un versículo que el autor de nuestro comentario omite, traduce, así, el término כפר como «canfora». Un estudio detenido de las glosas romances puede arrojar luz sobre la difusión de esa práctica en la península, y precisar la relación entre las mismas y las traducciones que de la Biblia hebrea se hicieron al romance antes y después de 1492, pero ese estudio queda fuera de los límites de este trabajo. Aquí me limito a observar la importancia de la misma en cuanto que estrategia exegetica.

El autor del comentario al Cantar del Ms. Hunt 268 sólo identifica explícitamente una de sus fuentes: el exegeta judío del siglo XI Yehudah ibn Bal‘am (2,7). Hace además una serie de referencias a lecturas de las que disiente, pero cuya autoría no identifica. Es el caso de 2,9, donde explica el término hebreo מציץ como «el que aparece y se muestra», frente a quienes entienden que la expresión quiere decir «que muestra los mechones de su cabeza».²⁷ En 2,12, explica el término עת הזמיר en el sentido de «tiempo del cantar», relacionando la expresión con Isaías 25,5:

27. Raši, Abraham ibn ‘Ezra y Rašbam lo entienden aproximadamente en esos términos. El segundo apunta ya que algunos relacionan la palabra con *šīšit ro’ši* («el mechón de mi cabeza») en Ezequiel 8,3. En su *Sefer ha-šorašim*, y al explicar la raíz š-y-š, David Qimḥi señala también que hay quienes interpretan la expresión como «el que muestra los mechones de su cabeza». La expresión de este último es idéntica a la que utiliza el autor de nuestro comentario. Nótese que, salvo que se indique lo contrario, todas las alusiones a comentarios bíblicos remiten a su edición en *Mikra’ot Gedolot ‘Ha-Keter’*.

זמיר עריצים y entendiendo ésta última como «el cántico de los tiranos».²⁸ El autor también apunta, que hay sin embargo quienes dicen que el término significa «el tiempo de la poda».²⁹ En 4,4, explica el término לתלפיות como compuesto de תל y de פיות y explica este último término diciendo que las piedras de las torres tienen los filos (פיות) cortados,³⁰ señalando que hay quien explica el término de la manera contraria, es decir, como bordes redondeados a partir de la expresión וילפות («abrazó») de Jueces 16,29. En 4,13 interpreta el término שלחך como «tus arroyos», o «expansión de agua», pero indica que hay quienes lo entienden como «expandirse las ramas» a partir de Isaías 16,8.³¹ En 7,6 interpreta la palabra ככרמל en el sentido de color carmesí,³² pero señala que hay quien lo interpreta en el sentido de «monte Carmelo».³³ Por último, en 8,2 interpreta רמני como «mi granada», y señala que hay algunos para quienes el sufijo no es un posesivo, sino que indica origen.³⁴

De las líneas anteriores se desprende que el autor muestra clara preferencia por los sefardíes Ibn Ŷanāḥ e Ibn ‘Ezra y por el provenzal David Qimḥi (1160-1235). Así, a los pasajes indicados anteriormente se podrían añadir varios otros, aunque sólo fuera a modo de ejemplo. En 1,6 su interpretación del término שחרחרת le acerca de nuevo a los tres autores citados. En 1,7, a la hora de comentar שלמה, señala al igual que Ibn ‘Ezra

28. Así lo entienden también Raši, Abraham ibn ‘Ezra y Yosef Qara’. El segundo da, además, la misma prueba bíblica, Isaías 25,5, que entiende como «cántico de los tiranos».

29. Véase, por ejemplo, Rašbam. Así lo entienden también todos los romanceamientos castellanos, que se pueden consultar en <http://www.bibliamedieval.es/corpus.html> (último acceso 18-11-2010).

30. Esta explicación está tomada directamente del *Sefer ha-šorašim* de David Qimḥi, quien explica el sentido del término en conexión con el término *tel*, que entiende de la raíz t-l-l.

31. También lo indica así Ibn Ŷanāḥ (*Sefer ha-šorašim*, 516), quien señala la conexión con Isaías 16,8, David Qimḥi en su *Sefer ha-šorašim*, bajo la raíz š-l-ḥ, y Abraham ibn ‘Ezra en su segundo comentario.

32. Así lo hace también Abraham ibn ‘Ezra, que cita además 2Crónicas 3,14. En su segundo comentario indica además que hay quienes lo entienden en el sentido de «monte».

33. Véase, por ejemplo, Raši.

34. En su *Sefer ha-Riqmah* (160), Ibn Ŷanāḥ indica cita este versículo como ejemplo de aquellos casos en los que se suprime la *mem* del plural para aligerar la palabra, pero añade que en este caso en particular la *yod* final indicara procedencia, es decir que la palabra *rimmoni* calificara a la palabra ‘*asis*’.

que la partícula *šin* va en lugar de *ašer*. En 1,13 interpreta נרדִי como «mi rosa», y en ello sigue clarísimamente a Ibn ʿYanāḥ, dándole a la palabra un sentido que también Qimḥi recoge, atribuyéndolo explícitamente a este último. En 5,2 apunta que el término צִמְתָךְ se ha de interpretar como «mechón de pelo» y en ello sigue a Ibn ʿEzra que también hace referencia a «pelo» al explicar esta palabra, pero sobre todo a Qimḥi, que además propone una traducción en romance, en su caso provenzal, del término como «crins» o «cringes».

El comentario al Cantar ocupa apenas unas páginas en el código Hunt 268, y sería muy prematuro sacar conclusiones a partir del mismo, sin haber estudiado antes el resto de los libros que lo acompañan. El autor conoce a la perfección, eso sí, la tradición gramatical y exegética de al-Andalus y de Provenza, y a su vez, incorpora la exégesis del Norte de Francia. En este sentido, su comentario muestra significativas coincidencias con el comentario anónimo de finales del siglo XII, o comienzos del XIII, escrito al parecer en el Norte de Francia y editado por Mathews, comentario que revela la influencia de los exegetas franceses, como Raši y Rašbam, y a su vez recoge la tradición andalusí, con referencias explícitas a Ibn ʿEzra y a Šelomoh ibn Parḥon, referencias indirectas al caraíta Yefet ben ʿEli³⁵ y alusiones a un poeta anónimo que, como se ha apuntado en alguna ocasión, probablemente sea Yehudah ha-Levi. Ese comentario incluye, además, 36 glosas en la *langue d'oïl*.³⁶ Ambas obras dan, en definitiva, cuenta del fructífero encuentro entre la tradición *aškenazí* y la andalusí que se produce a finales del siglo XII y probablemente primera mitad del siglo XII.

35. Las obras de Yefet ben ʿEli, que nace en Basora y pasa parte de su vida en Jerusalén, se conocían en al-Andalus, como lo demuestran las citas de este autor que aparecen en la obra de Abraham ibn ʿEzra.

36. Véase Japhet, 2008c. En este artículo S. Japhet estudia el comentario en el contexto en el que se produjo proponiendo interesantes conexiones con la poesía amorosa andalusí y la caballería medieval.

APÉNDICE

שיר השירים

פרק א

[163 ב] כל דברי שיר שבמקרא לשון סתם ועומק הוא על דרך חידה ומשל ואין מבין אותו כי אם נביא כמו שאמרנו בתחלת חבור זה. וכל שכן שכאן אומר שיר השירים וכאילו אמ' סתם הסתמים וסוד הסודות. וכמה דרשות ודברי הגדות דרשו בו רבותינו ושאר המפרשים כל אחד לפי דעתו. ועל כן לא ראיתי לדבר באותן הדרשות וההגדות כי אם ביישוב המקרא ומשפט הדקדוק בלבד כפי דעתי. והחפץ בדרש או הגדה ילך וידרוש מעל ספרי הדרשות וההגדות כי במופלא ממני לא אדרוש עד יבוא ויורה צדק לנו.

אמ' רבינו שלמה [164 א] ז"ל שהנראה לו בפירוש ספר זה ששלמה מלך ישראל ראה ברוח הקדש שעתידין ישראל לגלות גולה אחר גולה חורבן אחר חורבן ולתאונן בגלות זה על כבודם הראשון לזכור חיבה ראשונה שהיו סגולה מכל העמים לאמר «אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה» ויזכירו חסדיו אשר מעולם ואת הטובות שאמר להם לאחרית הימים וייסד הספר הזה ברוח הקדש כלשון אשה צרורה אלמנות חיות, משתוקקת על בעלה, מתרפקת על דודה, מזכרת אהבה לו, אף דודה צר לו בצרתה ומזכיר חסדי נעוריה ונוי יפיה וכשרון פעליה שבהם נקשר עמה באהבה עזה להודיע כי לא ענה מלבו ואין שלוחיה שלוחין גמורין כי עוד היא אשתו והוא אישה.

2. כי טובים דודיך.³⁷ טוֹשׁ קִרְיִינָסֶשׁ. פירוש ידידותיך [וכן] כל «דודי» שבספר זה רוצה לומר «ידידי». מין. לא על היין בלבד הוא אומ'ר] אלא כלומר כי טובים דודיך לי מכל משתה יין ומכל עונג ושמחה, ועוד שהסעודה נקראת על שם היין כמו שנאמר 'באסתר «אל בית משתה היין» (אס' ז, ח). וכן «בשיר לא ישתו יין» (יש' כד, יב) ו«היה כנור ונבל ותף»³⁸ וחליל ויין משתיהם» (יש' ה, יב) שאין ענינים אלו על היין בלבד אלא על הסעודה ושאר צרכיה כמו שנקראת גם כן בסעודת לחם סתם.
3. שמן תורק שמך. שיעורו כצפחת שמן שתורק כן שמך. אמר כן לפי שהצפחת שבתוכה שמן טוב וערב בעודה סתומה אין ריח אותו השמן הערב נודף למרחוק עד שמריקין אותה, וכן דרך הבושם הטוב כשמנידין אותו נודף, כן שמך הטוב הולך עד למרחוק. וכן ענין «טוב שם משמן טוב» (קה' ז, א) שנפרש שם במקומו.
4. אחריך נרוצה. לשון תפארת כמו «נעשה אדם בצלמינו כדמותנו» (בר' א, כו),

37. נה"מ: «דדיך».

38. נה"מ: «תף».

«ופשריה»³⁹ נאמר קדם מלכא» (דנ' ב, לו) או שהתחיל בלשון יחיד וסיים בלשון רבים. נזכירה דודיך⁴⁰ מיי. אַפּוֹבֶן־קאַמוֹשֶׁנֶשׁ [164 ב] דִּי טוֹשׁ קִירִינְסֶשׁ. פירוש יערבו לנו דודיך מיי מן «זכרו כיון לבנו» (הו' יד, יח) על דרך ההשאלה, שהוא לשון הרחה, כי הריח הטוב ערב לנפש כלומר כשנזכיר דודיך הוא ערב לנו יותר מהרחת בושם טוב ושתות יין. מישרים אהבוך. אומניש דִּי רִיגִידֶאדִישׁ. פירוש אנשי מישרים הם ישראל שנקראים ישורון כלומר זרע ישראל.

5. שחורה אני ונאווה. פירוש שחורה בחשך הגלות כאהלי קדר שאהלי קדר⁴¹ ועתידה להתכבס ולהתלבן ולהיות נאווה כיריעות שלמה. ואמ' כאהלי קדר שאהלי קדר שחורים.
6. אל תראוני. נון מִי דִישְׁפֶּרִיסִי־דִישׁ. פירוש אל תביטו אלי בעין בזוי כלשון «המה יביטו יראו בי» (תה' כב, יח) שפירוש יביטו אלי בעין בזוי וקלות וכן כל כיוצא בזה הלשון. שאני שחרחרת. נִיגְרֶשְׁתִּינָה. אין זה הלשון שחרחרת מכל אלא שנוטה לשחרחר מעט. וכן לשון ירקרק, אדמדם, שפירוש שנוטה לאדמימות או לירוקה ולא היה אדום, ולא ירוק מעיקרו ועתיד לשוב לגוונו או לא. כן ענין שחרחרת שנשחררה אחר שהיתה לבנה. והוא כפול העי"ן והלמ"ד, שורשו שח"ר. נחרו בי. שִׁי אִירִיסִירוֹן. פירוש כעסו וחרה אפם בי. והוא נפעל, שורשו חר"ר, על משקל «ונחלו מקדשיהם» (יח' ז, כד).
7. שלמה אהיה. השי"ן במקום אשר כמו אשר למה וזו השי"ן פעם באה בסגול פעם בפתח. בסגול כגון «שככה לו» (תה' קמד, טו), «שככה השבעתנו» (שה"ש ה, ט) וזולתו. ובפתח כגון זה «עד שקמתי»⁴² דבורה שקמתי⁴³ אם» (שו' ה, ז). כעוטיה. קום אֶפְרִימִידָה. פירוש כשפלה מן «ויעט העם אל השלל» (שמ"א יד, לב) שפי' נט"ה כי הנוטה אל דבר משפיל עצמו לקחתו. ובערבי כאל מאילה.
8. בעֲקִי. ⁴⁴אֵין טְרַאשִׁירוֹשׁ. פירוש ההולכים לאחור מן «והוא יגוד»⁴⁵ עקב» (בר' מט, יט).
9. לסוסי. ⁴⁶אֵיגוֹאָה. כמו לסוסה, והיו"ד נוספת. וכן «וקרע לו חלונני» (יר' כב, יד), «אצילי ידי» (יח' יג, יח).
10. בתורים. ⁴⁷סִרְסִילוֹשׁ. הם החליים שבאזנים ובערבי אקראט.
11. נקדות הכסף. פִּינְטוֹרִישׁ. [165 א] פירוש שכיות שנעשים נקודות נקודות.
12. עד שהמלך. מיינטרי. פירו' בעוד. במסבו. אֵין שוֹ רִישְׁקוֹדֶדוֹ. לשון הסבה ידוע,

39. נה"מ: «ופשרה».

40. נה"מ: «דדיך».

41. כנראה המילים «שאהלי קדר» הן טעות הסופר מפני שהעתיק כאן שתי מילים ששייכות לשורה שלמטה.

42. המילה מנוקדת בכתב־היד.

43. המילה מנוקדת בכתב־היד.

44. שתי מילים («הקוף רפה») כתובות מעל השורה.

45. נה"מ: «יגד».

46. נה"מ: «לססתי».

47. נה"מ: «בתרים».

- שורשו סב"ב, והוא שם על משקל «מצלות הסוס» (זכ' יד, כ). בחרוזים.⁴⁸ שְׁרָטָאשׁ. נרדי.
מִי רוֹשָׁא. פִּיר' בו הורד לפי מקומו כי אין מקום לדבר אחר.
14. אשכל הכפר. פִּירשו בו בערבי חנה.
15. עִינִיךְ יוֹנִים. דמות עיני יונים.
16. רעננה. רִיבִיךְ־דִּדוֹ. ענין לרוות כלומ' חדש ויפה, שורשו רע"ן. והנו"ן השנית
כנו"ן «רחמניות» (איכה ד, י).
17. רהיטנו.⁴⁹ נוֹשְׁטָרוֹשׁ פִּילָאֲרִישׁ או קְנָאֲלִישׁ. הוא מקום מרוצת המים שעושים סמוך
לגגות לקבל בהן המים מן הגגות כמין צנורות והמים רצים בהם או שהוא מקום בגגות
בארמונים ובבנינים החשובים כמין יקב לכינוס בהן את המים והמלה נגזרת מן תרגום
«וירץ» ורהט.⁵⁰ ברותים. די בושִׁישׁ. כמו ברושים הת"ו במקום שי"ן וכן «חרות על
הלוחות» (שמ' לב, כו) במקום חרוש כלומר שאותן הרהטים עשויים מעצי ברושים
לחשיבות.

פרק ב

1. חבצלת השרון. היא שושנת העמקים. היא נא[ה] משושנת ההרים לפי שהיא תמיד
טובה שאין בה כח לִיָּפֶשֶׁה.⁵¹ ואולי שחבצלת מין אחד ושושנה מין אחר. החבצלת פִּירשו
בה בערבי נרגס, והשושנה סוסאן.
5. סמכוני באשיות. אֶפְלִיגָאד אָמִי לָאשׁ רִידוֹמָאשׁ. פִּירושׁ הדביקוני והקריבו אלי
האשיות מן «סמך מלך בבל» (יח' כד, ב). וכן בדברי רבותינו «סמוך לכך וכך» (משנה
ב"ב ב, א וכו'). רפדוני. אִישְׁפָּנְדִּיד דִּי נְנֻטְמִי. פִּירושׁ הציעו לפני תפוחים כדרך שעושים
לחולה שמישמן לפניו אשיות יין נאה וסלת נקייה ותפוחים ומיני בשמים מוצעים
סביבותיו להיות לו לנחת רוח.
7. בצבאות. אִינוֹךְ־יוֹשׁ. הצבי ידוע מן «איל וצבי» (דב' יד, ה). והאל"ף בו במקום ה"א
למ"ד הפועל בלשון נקבה, ובלשון זכר «וכצבאים על ההרים» (דה"א יב, ט). ולמה השביען
באלו פִּירשׁ ר' יהודה בן בלעם כלומר אם לא תקיימו השבעתי זו שאני משביעכם [165 ב]
יהי רצון שיהו דמיכם הפקר כמו שאלו החיות הפקר להריגה. אם תעירו ואם תעוררו. שִׁי
אִישְׁפִּירְטָאךְ־דִּישׁ. ענין הקצה וענין שני המלות אחד הוא, ושרש אחד בכפל מאמר, כמו
«סבוני גם סבבוני» (תה' קיח, יא), «משפטי ודיני» (תה' ט, ה), וזולתם. אלא שתעירו
מהכבד החמישי ותעוררו מהכבד הרביעי, ושרשם עו"ר. וכן עוד «מדלג על ההרים מקפץ
על הגבעות».
9. לעפר האילים. קוֹרְסוֹ. הוא ילד האיל. משגיח. אוֹטִיאָנֶט. פִּירושׁ מביט. מציץ.

48. ביאור המילה הזאת אינו במקומו.

49. הקרי הוא «רחיטנו».

50. תרגום אונקלוס ל«וירץ» הוא «ורהט».

51. המילה מנוקדת בכתב־היד.

- אֲשׁוּמָנָט. פִּירוּשׁ מוֹפִיעַ וְזוֹרֵחַ כִּלְשׁוֹן «וְזוֹרֵחַ מִשְׁעִיר לְמוֹ» (דב' לג,ב) כְּלוּמָר מַגְלָה עֲצָמוֹ וְנִשְׁקָף וְנִרְאָה. וְיֵשׁ אֹמֵר שְׁאֵמֵר כֵּן שְׁמֵרָאָה צִיצִיּוֹת רָאשׁוֹ וְאִינוּ נִכּוֹן. מִן הַחֲלוּנוֹת מִן הַחֲרָכִין. עֲנִין אֶחָד בְּכַפֵּל דְּבַר שְׁפִירוֹ «חֲלוֹן» חֲרָכָא.⁵²
11. כִּי הִנֵּה הַסֵּתוֹ.⁵³ אֶל אִיבִי־יָנֻוּ. פִּירוּשׁ הַחֲזוֹרָף וְתִרְגוּם «וְקִיץ וְחֲרָף» וְקִיטָא וְסֵתוֹא.⁵⁴ וּבְעֵרְבִי שְׁתוּהָ.
12. הַנְּצָנִים. לֵשׁ פְּלוֹרִישׁ. עֲנִין פֶּרַח מִן «וְהִיא כִפְרַחַת עֲלֵתָה נִצְהָ» (בר' מ,י), שׁוֹרְשׁוֹ נוֹ"ץ, וְהַנּוֹ"ן הַשְּׁנִית נּוֹסֶפֶת כְּמוֹ נוֹ"ן «נִטְעִי נְעֻמָּנִים» (יש' יז,י) וְהַדְּגֵשׁ בּוֹ תַּמּוּרֵת הַנַּח. עַתְּ הַזְמִיר. טִיִּינְפּוֹ דִּיל קִנְטָאָר. פִּירוּשׁ זֶמֶן שְׁמִזְמֵרִין בּוֹ הַעוֹפּוֹת וּמִרְנָנִין וְקוֹלֵן עֶרֶב לְעוֹבְרֵי דְרָכִים וְלִשְׁוֹמְעִין אוֹתָן מִן «זְמִיר עֲרִיצִים» (יש' כה,ה), וּבְעֵרְבִי תַּגְרִיד. וְיֵשׁ אֹמֵר מִן «וְכִרְמֵךְ לֹא תִזְמָר» (ויק' כה,ד).
13. חֲנֻטָּה פְּגִיָּה. מוֹשְׁטָרָאָד. יִצִּיאַת הַפִּירוּת וְהִרְאוּתָם קוֹדֵם גָּמֵר בִּישׁוּלָם נִקְ' חֲנִיטָה. וְכֵן בְּדַבְרֵי רַבּוּתֵינוּ «אֵילָן שְׁחִנְטוּ פִירוּתֵינוּ קוֹדֵם ט"ו לְשַׁבָּט» (תּוֹס' שְׁבִי' ד,כ). וְאוּלֵי שְׁהִלְשׁוֹן נִגְזָר מִן «וְיַחֲנִטוּ אוֹתוֹ» (בר' נ,כו) שֶׁהוּא מַעֲשֵׂה בְשָׂמִים כְּלוּמָר קֶרֶבָה לֵהוּיֹת בָּהּ טַעַם תֵּאֵנָה וְעוֹד שֶׁהַתֵּאֵנָה נּוֹתֶנֶת קֶצֶת רוּחַ בְּזִמְן הָרָאוּת בָּהּ הַפְּגִין. וְהַפְּגִין הֵם הַתֵּאֵנִים שֶׁלֹּא בְּשִׁלּוֹ כָּל צֶרֶכֶן. וּבְדַבְרֵי רַבּוּתֵינוּ «הַפְּגִין מִשִּׁזְרִיחוֹ» (יר' שְׁבִי' ד, דף לה) כְּלוּמָר מִשִּׁירָאוֹ וְעוֹד אִמְרוּ «פְּגָה שְׁטִמְנָה בְּתַבְּנָן» (תּוֹס' שְׁבִי' טז,י) שְׁפִי הַתֵּאֵנָה שֶׁלֹּא בְּשִׁלּוֹ כָּל צֶרֶכָה בְּאֵילָן אוֹ פִּרִי [166 א] אַחֵר וְטִמְנָה בְּתַבְּנָן לְהַתְּבַשֵּׁל שֶׁם. פְּגִיָּה. שׁוֹשׁ דּוֹרוּגוֹנִישׁ. סִמְדָר. אֶסְיִרְנִיר. פִּירוּשׁ הָעֲנָבִים הַדְּקִים כְּשִׁפְתָּחוֹ שְׁנִכְרִים הָעֲנָבִים וְאִינוּן גְּמוּרִין נִקְ' «סִמְדָר», וְכִשְׁנִגְמֵרִין נִקְ' «בִּסְרָא», וְאַחֵר בִּישׁוּלָם נִקְרָאוּ «עֲנָבִים». וְתִרְגוּם «וּבִסְרָא גְּמֵל יִהְיֶה נִצְהָ» וּבִסְרָא מִיָּנִיה סִמְדָר.⁵⁵ פִּירוּשׁ קוֹדֵם גָּמֵר אוֹתָן הָעֲנָבִים הַדְּקִין כֹּלָם לֵהוּיֹת בִּסְרָא כְּלוּמָר שְׁמָהֶם עוֹד סִמְדָר שֶׁלֹּא נַעֲשׂוּ בִּסְרָא. נִתְּנוּ רִיחַ. רוּצָה לֹמֵר קְרוּבִים לֵהוּיֹת [ת] בָּהֶן טַעַם תֵּאֵנִים וְעֲנָבִים אוֹ שְׁפָרָה הַלּוֹלְבִין וְהָעֵלִים נּוֹתֵנִין רִיחַ.
14. בַּחֲגוּי הַסֵּלֶע. אִישְׁקִרִי־שׁוֹשׁ. פִּירוּשׁ בִּקְעֵי הַסֵּלֶע לְפִי מְקוֹמוֹ. ש' חֲגִ"ה, וְהוּ"ו בְּמִקּוֹם הַ"א לְמִ"ד הַפּוֹעֵל, וְאוּלֵי שֶׁהוּא מַעֲנִין «עַל חוּג הָאָרֶץ» (יש' מ,כב) כְּלוּמָר אַחֵר סָבּוֹב הַסֵּלֶע כְּמוֹ שְׁאוּמֵי «בְּסִתֵּר הַמִּדְרָגָה». הַמִּדְרָגָה. לָא שְׁיִיָּרָא. הוּא מַעֲלָה⁵⁶ הַהֲרִים שֶׁנַּעֲשֶׂה שֶׁם כְּמוֹ מִדְרָגוֹת.
17. עַד שִׁיפּוֹחַ. אֶנְטִישׁ קִי אֲשׁוֹפְלִידָ. פִּירוּשׁ קוֹדֵם שִׁיפּוֹחַ רוּחַ הַיּוֹם הוּא אַחֲרִית הַיּוֹם שְׁנִסִּים הַצִּלְלִים. עַל הָרִי בְּתֵר. דִּי יִרְמּוֹ. פִּי' שְׁמִמוֹן מִן «וַיִּלְכּוּ כָּל הַבְּתֵרֹן» (שְׁמ"ב ב,כט).

52. תִּרְגוּם אוֹנֵקְלוֹס לְ«חֲלוֹן» הוּא «חֲרָכָא».

53. נה"מ: «תִּזְמָר».

54. תִּרְגוּם אוֹנֵקְלוֹס לְ«וְקִיץ וְחֲרָף» הוּא «וְקִיטָא וְסֵתוֹא».

55. תִּרְגוּם יוֹנָתָן לְנְבִיאִים לְ«וּבִסְרָא גְּמֵל יִהְיֶה נִצְהָ» הוּא «וּבִסְרָא מִיָּנִיה סִמְדָר».

56. מַעֲלָה הַמִּי"ם בְּ«מַעֲלָה» מוֹפִיעַ סִימָן שֶׁכָּכֵל הַנִּרְאָה מִפְּנֵה אֵל הָעֵרָה בְּשׁוּלִים שֶׁלֹּא מוֹצֵאת.

פרק ג

3. את שאהבה נפשי ראיתם. מקרא חסר, רוצה לומר אמרתי להם את שאהבה נפשי הראיתם אותו או הראיתם את שאהבה נפשי.
6. כתימרות עשן. קום אֶלְסִאדוֹרֶשׁ. פירוש גובה מן תמר ולפי שהתמר עץ גבוה כמו הדבר הגבוה אליו. וכן בדברי רבותינו על העשן «שתעלה תמרתו» (בבלי כר' פרק א ו,א). ועוד אמרו «מתמר ועולה» (בבלי יומא פרק ג כח,ב) כלומר מגביה ועולה. אבקת רוכל. פוֹבִישָׁה. הם הסממנים השחוקין. רוכל. הוא הַבֶּשֶׂם הנקרא בערבי עטאר.
8. אחוזי⁵⁷ חרב. פְּרִינְדִינְטִישׁ. משפטו אוחזי. וכן «השכוני באהלים» (ש"ו ח,יא) ששיעורו השוכני וכן זולתם.
9. אפריון. פֶּלְסִיו. פירוש ארמון או בירה, ופירשו שהוא אהל מועד [166 ב] ועל כן נקרא כן מלשון «ויתחפש באפר» (מל"א כ,לח) שהוא לשון מכסה ושאר דברי הפסוק של אחריו קרוב ענינים למה שנעשה במשכן.
10. רצוף אהבה. אִישׁ־פְּנִידִיו. ענין הצעה בקרקע.
11. צִאִינָה⁵⁸ וראינה. משפטו צִאִינָה⁵⁹ ובא כן מפני הזוג כמו «את מוצאך ואת מובאך»⁶⁰ (שמ"ב ג,כה) וזולתם, כי שרש צאינה יצ"א, ושורש ראינה רא"ה.

פרק ד

1. מבעד לצמתך. פירוש מאחר. לצמתך. טו סִינְיָה. הוא ציציות השער שמכינה האשה על פניה. וכן «גלי צמתך חשפי שבל» (יש' מז,ב). שורשו צמ"ם על משקל «רקתך» (שה"ש ד,ג; ו,ו). שגלשו. קִישׁ אֶדְיֹאֲרוֹן או קִישׁ אֶשִׁינְטָאֲרוֹן או נְשִׁאֲפֹשָׁאֲרוֹן. פירוש ששערך שוה כעדר העזים. ואמ' בזה הלשון מן תר' «גבחה» גלוש⁶¹, כלומר שהוא שוה ומתישב ואינו מסמר, וכאילו נסרק במסרק, וכאילו הוא גבחה בלא שער כעדר העזים שאין להם שער כמו הכבשים. ועוד שבערבי קורין ליושב גאליס, כלומר שאותו השער יושב ואינו עומד ומסמר וכן בלעז לדבר המתישב אֶשִׁינְטָאֲדוֹ אֶפֹשָׁאֲדוֹ. ועוד פירוש «שגלשו» שנמרטו ונסרקו בינות עצי היערים שבגלעד, ונתיפו בו כאילו נסרקו במסרק.
2. כעדר הקצובות. לֹאֵשׁ יִגְוֹאֲלִישׁ. פירוש שוות, וענין לשון כריתה וקצב מן «ויקצב עץ» (מל"א ו,ו), שפירוש ויכרות, כלומר שהם שוות בקומתן ובמדתן כאילו הם חתוכות וקצובות בשוה. מתאימות. אֶדְיֹאֲנְטִישׁ. פירו' שוות גם כן, כלומר שהולכות בשוה סדורות.

57. נה"מ: «אחזי».

58. המילה מנוקדת בכתב-היד.

59. המילה מנוקדת בכתב-היד.

60. הקרי הוא «מבואך».

61. תרגום אונקלוס ל«גבחה» הוא «גלוש».

ושכולה⁶² אין בהם. אַיִשְׁפֶּרְטִידָה. ואין אחת מהן נפרדת מהסדר מן «לא תהיה משכלה ועקרה בארצך» (שם' כג, כו) על דרך ההשאלה. ומתאימות מן «והיו⁶³ תואמים מלמטה» (שם' כו, כד), כלומר שהשנים שוים וסדורים שאין אחד יוצא לחוץ ולא נכנס לפנים והם נאים ולבנים כעדר הצאן שעלו מן הרחצה.

3. כחוט השני שפתותיך.⁶⁴ פירוש שהם רקות כחוט ואדומות כשני. ומדברך נאווה. טו פִּכְלָה. פירוש דיבור. כפלח [167 א] הרמון. קום פִּידָאסו. ענין בקוע וחתוך מן «ויפלח אל סיר הנזיר» (מל"ב ד, לט). רקתך. טו טִימְפֶּלָה. הוא שעל הצדע סמוך לאזן, שורשו רק"ק, על משקל «גנה» «כלה». ונק' כן לפי מיעוט הפשר שבו, כלשון «רקות בשר» (בר' מא, יט).

4. לתלפיות. אַד אֶלְטִינְאָש. אמרו כי היא מלה מורכבת מן «תל» ו«פיות» שהיא חזק וגבוה כלשון «העומדות»⁶⁵ על תלם» (יהו' יא, יג). ופירוש «פיות» שאבני המגדל גזרות פיות שעושין היום בבניני המגדלים. ויש אומר שהוא הפוך מן «וילפת שמ[שון]» (שו' טז, כט) כלומר שמדרגותיו בעקום סביב כדרך המגדלות ובערבי לוא. ש[לטי] הגבורים. פירוש מגנים מן «את החנית ואת השלטים» (מל"ב יא, י).

8. תשורי. אוֹטִי [...]. ענין הבטה מן «אשורנו ולא קרוב» (במ' כד, יז).

9. לבבתיני.⁶⁶ דִּישְׁאָקוֹרְסִינִישְׁטִי. פי[רוש] הסירות את לבבי כלומ' דעתי כענין «ויצא לבם» (בר' מב, כח).

11. נפת. אִישְׁטִילִיו. פירוש ה[...] בשמים, שורשו נו"ף, על משקל «בשת», מן בו"ש. 12. גל נעול. אָרוֹיו אוֹ פֶּוֹן [...]. פירוש מעין, שורשו גל"ל, ונקרא כן שהוא עגול. נעול. סִירָאדו. פירו' סגור מן «ונעול»⁶⁷ הדלת» (שם"ב יג, יז). מעין חתום. סגור גם כן. ענין אחד בכפל מאמר כמו שאמ' «גל נעול».

13. שלחך. טוֹש אָרוֹיִש. פירוש התפשט מקום המים מ[ן] «את ברכת השלח»⁶⁸ (נח' ג, טו) וכן «מי השילוח»⁶⁹ (יש' ח, ו) פירוש באותן המקומות שהמים מתפשט בהם. ויש מפרשין שלחך התפשט הפארות מן «שלוחותיה»⁷⁰ נטשו עברו ים» (יש' טז, ח). פרדס. דִּישְׁפִּישָה. פירוש גן עצי פירות רחב ובערב[י] מְנִיָה. הקרקע הראוי לנטוע בו נקרא פרדס כמו שאומר «פרדס אני מו[כר] לך ואעפ"י שאין בו רמונים» (בבלי ב"ב פרק א ז, א). מגדים. פְּרוֹטָאש. כל דבר משובח ומעולה בין בפירות בין בבגדים בין בכסף וזהב נקרא «מגד» כל ענין לפי מקומו. כענין שאומר «ויתן להם אביהם מתנות רבות לכסף ולזהב

62. נה"מ: «ושכלה».

63. נה"מ: «ויהיו».

64. נה"מ: «שפתותיך».

65. נה"מ: «העומדות».

66. נה"מ: «לבבתיני».

67. נה"מ: «ונעול».

68. נה"מ: «ואת חומת ברכת השלח».

69. נה"מ: «השילוח».

70. נה"מ: «שלוחותיה».

ולמגדנות» (דה"ב כא,ג), הרי הכסף והזהב נקרא «מגד», וכן שאר הדברים. וכן «ומגדנות»⁷¹ נתן לאביה [167 ב] ולאמה» (בר' כד,ג), והנו"ן במגדנות כנו"ן «נעמנים» (יש' יז,י).

14. נדר. פירוש ורד. וכרכם. זעפראן. כל ראשי בשמים. מִיגְוִיָאֵשׁ. פירוש המשובח והנבחר כבשמים כמו שהראש מבחר הגוף. וכן נקרא מבחר האנשים «ראשי בני ישראל» (במ' יג,ג).

16. עורי צפון. שיעורו רוח צפון. וכן ובואי תימן רוח תימן. הפיחי גני. שיעורו הפיחי על גני.

פרק ה

1. אריתי מורי. קוֹגִי. ענין לקיטה מן «וארוה כל עוברי»⁷² דרך» (תה' ע,יג).
2. אני ישנה. דופק. אֶנְפִּישָׁנִי. ענין דחיה והכות על הדלת. קוצותי. סִרְיָנָאֵשׁ. פירוש מחלפות הראש.
3. אטנפם. לֹוֶשׁ אֵינְשׁוֹנָאֲרִי. ענין הטינוף ידוע בדברי רבותינו.
5. מור עובר.⁷³ שעובר ריחו עד למרחוק.
6. חמק עבר. אֶסִּינָאֲדִי. ענין סבוב מן «חמוקי ירכיך» (שה"ש ז,ב). וכן «עד מתי תתחמקין» (יר' לא,כב).
7. הכוני פצעוני. פִּלְאָנָאֲרוֹנָמִי. פירוש מכה שמוצאה דם. רדידי. מטפחת שמתעטפין בה ובערבי רדא.
8. מה תגידו. פירוש לא תגידו לו או שיעורו שתגידו לו.
10. דודי צח. קֶלְאֲרוֹ. דגול. אוֹגְבָלִי. ענין גובה מן «דגל מחנה יהודה» (במ' ב,ג), כלומר קומה גדולה והדורה. הוא שואמ' «דגול מרכבה» כדרך «ואין איש מבני ישראל טוב ממנו משכמו ומעלה גבוה»⁷⁴ מכל העם» (שמ"א ט,ב).
11. ראשו כתם פז. שיעורו ככתם פז, כלומר שעד ראשו דומה לזהב או פז. וכן «ראשך עליך ככרמל» (שה"ש ז,ו). תלתלים. מוֹנְטוֹנִישׁ. מן «על הר גבוה»⁷⁵ ותלול» (יח' יז,כב).
12. רוחצות. קום לְכָאֲדָשׁ. פירו' כרחוצות בחלב כלומר שלובן עיניו לבן כחלב. ו«אפיקי מים» הוא השחור שבעין. על מלאת. קוֹמְפְּלִימִינָטוֹ. מענין «ומלאת בו מלואת»⁷⁶

71. נה"מ: «ומגדנות».

72. נה"מ: «עברי».

73. נה"מ: «עבר».

74. נה"מ: «גבוה».

75. נה"מ: «גבוה».

76. נה"מ: «מלאת».

אבן, כלום' על תשלום יופי ונוי. והוא שם על משקל «אם נשאת⁷⁷ נשא לנו» (שמ"ב יט, מג).

13. כערוגת הבשם. קום אִיָּה או אִיָּהִין. הם השורות שעושין בגנות סדרים סדרים, ערכים ערכים, והגימל בו במקום כ"ף בחלוף אותיות גיכ"ק. ובדברי רבותי' [168 א] ערוגה שיש בה ששה טפחים או ששה על ששה. מגדלות מרק[חיים]. אִיָּמולִיִּש או נְשִׁיִּנְקָש. פירוש צמחי הבשמים וגידולם, כלום' בשמים שיעשו מהם מרקחים. שפתותיו שושנים. שיעורו כשון[שנים]. קום רוֹשָׁאש. והוא הורד שאין כאן מקום לשושן, כלומר שפתות[יו] אדומות כשושנים.

14. גלילי זהב. כגלילי זהב. פירוש עגולים. ממולאי[ם].⁷⁸ פירוש מכוונים מענין «ומלאת בו מלואת⁷⁹ אבן» (שמ"ב כח, יז). מעיו. פירוש בטנו ש[על]... המעים. עשת שן. קום לוגור. ענין צחות וזכות מן «שמנו עשתו» [...] כזכות השן. מעולפת⁸⁰ ספירים. אִיָּבֹלְטָה. פירוש מעוטפת מן «ותכ[ס] בצעיף ותתעלף» (בר' לח, ד), כלומר מעוטפת בספירים, כלומר בבגדים חשובים שהספירים ממלאים בהם, או במיני חלאים.

פרק ו

4. איומה⁸¹ כנדגלות. פִּכְּ[...]. פירוש בעלת הוד ויראה מן «איום ונורא» (חב' א, ז).
5. הרהיבני.⁸² מִיָּדִיש אֶפֶרְסָאֵר[ון]. ענין חוזק מן «ורהבם עמל ואון» «רהב הם שבת» (תה' צ, י), כלום' חזקו חשקי ואמ[...]. עליו או פירוש הפוכו רהבי וחזקי כדרך «לבבתיני»⁸³ (שה"ש ד, ט).

10. כנדגלות. קום שִׁינְ[אש]. פירוש בעל דגל ונס, כלומר הדורה כדגל.
11. באבי הנחל. אִין פֶּרוֹיִטוֹש. פירוש בפריי הנחל, מן תרגום «פרי» איבא,⁸⁴ כלומר בפריי האילנות שעל שפת הנחל. וכן «והעיר אשר בנחל» (דב' ב, לו). הנצו הרמונים. שִׁי פֶּלֹרִיסִירוֹן.⁸⁵ ענין פרח, מן «וינאץ השקד» (קה' יב, ה), שורשר נוי"ץ, על משקל «הפרו בית ישראל» (יר' יא, יא). והוא לשון התבונן כאילו אמר ההנצו.

12. לא ידעתי. נוֹן שִׁינְטִי. פירוש לא הרגשתי מן «המעתיק הרים ולא ידעו» (איוב ט, ה). פירוש לא ידעתי עד ששמתני נפש לשום אל לבי.

77. המילה מנוקדת בכתב־היד.

78. נה"מ: «ממלאים».

79. נה"מ: «מלאת».

80. נה"מ: «מעלפת».

81. נה"מ: «אִיָּמָה».

82. נה"מ: «הרהיבני».

83. נה"מ: «לבבתיני».

84. תרגום אונקלוס ל«פרי» הוא «איבא».

85. הרי"ש והיו"ד במלה הזאת כתובות מעל השורה.

פרק ז

1. השולמית. יא קומפלידה.⁸⁶ פירוש שלימה ותמימה שאין בה מום. וכן לשון «יונתי תמתי» (שה"ש ה,ב; ו,ט), כלומר תמימה ושלימה מכל מום, כלומר שאין בה מום, כלשון «שה תמים» (שמ' יב,ה). מה⁸⁷ תחזו בשולמית. כדרך «אל תקראנה [לי 168 ב] נ[עמי]» (רות א,כ), כלומר הייתי שולמית ועתה אני כמחולת המחנים שמזלזלין בי. כמחולת⁸⁸ המחנים. קום קנטפלינה די לוש פושאדוש. פירוש כמחול המחנות. [רו'] לומר שמכין בו משני הצדדין כמו שמכין במחולת המחנים, כלומר שמזלזלין בה הנפרד ממנו מחולה.
2. חמוקי⁸⁹ ירכיך. סיקקוש. ענין סבוב ועגול מן «חמק עבר» (שה"ש ה,ו). ידי אמן.⁹⁰ די מאישטר. לשון אומנות ידוע.
3. שררך. טו אומליגו. פירוש שבור ואינו טבור ממש אלא מה שתחתיו הוא המקום הנקרא בערבי טרה, ונקרא על שם הטבור. וכן «ואונו⁹¹ בשרירי בטנו» (איוב מ,טז). אגן הסהר. קום סיקקו די לא לונה. מן «וישם באגנות» (שמ' כד,ו) שפירוש קערות והם עגולות דמה עגול הסהר לאגנות שהם עגולות. והסחר ירח, מן תרגום «ירח» סיהרא⁹² שיעורו כאגן הסהר כעגול הסהר. סוגה בשושנים. אשיטאדה. פירוש נדגרת ונגדרת מדברי המשנה «ועשו סייג לתורה» (משנה אב' א,א), שפירוש גדר וגבול.
5. כמגדל השן. קום טור בלנקה. פירוש לבן וזך כשן. פני דמשק. אפכטיש. פירוש נגד דמשק.
6. ראשך עליך. טו קביליו. רוצה לומר שערך, כלומר שער ראשך. וכן «הורידו לארץ ראשן» (איכה ב,י), שפירוש שער ראשן. ככרמל. ענין צבע שנקרא כך בכל לשון. וכן «וכרמל ובוץ» (דה"ב ג,יד). ויש מפרשין גובה קומתך כהר הכרמל ואינו נכון שהרי אומ' ודלת ראשך כארגמן ואותו הצבע הוא אדום גם כן כעין הארגמן שהוא אדום ובלעז קרמין. ודלת ראשך. סירניגה. הוא ציצית השער הנדלה מן «נצרה על דל שפתי» (תה' קמא,ג). ברהטים. פילאריש. הוא מקום מרוצת המים שעשוי בראש הגג כמין יקב והמים רצים ומתכנסין שם. ופירוש שהמלך רוצה להיות אסור שם באותן הרהטים שיהיה שם תמיד מרוב חשקו בה.
9. בסנסניו. אין שוש ראמש. פירוש סעיפים.
10. כיון הטוב. משפטו קיין⁹³ הטוב ונסמך אל התואר [169 א] הולך לדודי למישרים. אדיריגאש. פירוש שהולך בתוך איבריו ל[מישרים], כלומר שהוא ערב. וכן «יתהלך

86. הפ"ה כתובה מעל השורה.

87. בראש המילה יש ה"א וחצי שין. ייתכן שהסופר החל לכתוב «השולמית» וחזר בו.

88. נה"מ: «כמחלת».

89. שתי מילים («המ"ם בדגש») כתובות מעל השורה.

90. שתי מילים («האל"ף חטופה») כתובות מעל השורה.

91. נה"מ: «ואנו».

92. תרגום אונקלוס וכו' ל«ירח» הוא «סיהרא».

93. המילה מנוקדת בכתב-היד.

במישרים» (מש' כג, לא) הוא שאומר דובב שפתי [ישנים] כלומר שמטוב היין ועריבותו מדבר הישן ומגמגם. דובב שפתי [ישנים]. פֶּאֶזְיִינְט פֶּלְאָר. ענין דיבור שלא כהוגן מן «ויוציאו דבת הארץ» (במ' יג, לב) שהוא [...] דיבור רע, כלומר שהשתוי מדבר והוא ישן בטעם היין ואמ' בזה הלשון [...] שדיבורו בגמגום ואינו דיבור כהוגן כמו הער.

12. נלינה בכפרים. אֵין לָא [ש] אֶלְדִּיאָש. ענין כפרים ידוע, מן «ועד כפר הפרזי» (שמ"א ו, יח).

13. הנצו הרמונים. שִׁי פֶּלְוִי־סִירוֹן. ענין פרח מן «והיא כפרחת עלתה נצה» (בר' מ, י), «וינאץ השקד» (קה' יב, ה), שורשו [נו"ץ] על משקל «הפרו בית ישראל» (יר' יא, י). והוא לשון התבונן שיעורו ההנצו.

14. הדוד [אים]. פירשו בו כי הוא עשב ששרשו בדמות זכר ונקבה. ויש אומר שהוא צ[מח] שריחו טוב ובערבי יברוח. וכן תרגום «וימצא דודאים בשדה» (בר' ל, יד) יברוחין.⁹⁴ ואותו העשב ששרשו בדמות זכר ונקבה עושין ממנו הנשים להרות, ועל כן שאלה אותו רחל ללאה «תני נא מדודאי בנך» ואולי ששרשו בדמ[ות] זכר ונקבה כמו שאמרנו. והצמח מלמעלה יש לו ריח טוב. כל מגדים. פירוש פירות משובחים כמו שאמרנו כי כל דבר משובח ומעולה יקרא מגד בין בפירות, בין בבגדים, בין בכסף וזהב, כל ענין לפי מקומו כמו שפירשנו למעלה.

פרק ח

2. תלמדני. אֶדְוֶשְׁנָאֲרִמֶש. פירוש תרגילני, מן «אלים»⁹⁵ למד[תני] מנעורי» (תה' עא, יז). וכן «במלמד הבקר» (שו' ג, לא). מִיִּין הֶרְקַח. משפטו מִיִּין הֶרְקַח. וכן «את [כוס] היין החמה» (יר' כה, טו). רוצה לומר הִיִּין⁹⁶ יין הֶרְקַח הִיִּין יין⁹⁷ החמה. מעסים רמונים. דִּי מוֹשְׁטוֹ. פירוש מסחיתת רמוני מן «ועסותם רשעים» (מל' ג, כא). רמוני.⁹⁸ כמשמ[עו] מעסים הרמון שלי ויש אומר שהוא יחס כמו «עבריי» «יהודיי» «אדומיי» «מצר[יי]».

4. מה תעירו ומה תעוררו.⁹⁹ ענין אחד בכפל דבר כמו «סבוני גם סבבוני» (תה' קיח, יא) וזולת[ם] [169 ב] [א] לא שתעירו מהכבד החמישי, ותעוררו מהכבד הרביעי, ושורש שניהם עו"ר, ופירוש לא תעירו ולא תעוררו. וכן «ומה ידעת דבר» (איוב לד, לג), «מה ברי ומה בר בטני» (מש' לא, ב).

5. [מ]תרפקת. אֶקוֹנְפִּינְאֶנְטְשִׁי. ענין התחבר מן לשון ערבי שקורין ל«שיידא» רפקה. [על] דודה. עם דודה. חבלתך. שִׁינְפִּינְאֶד דִּי טִי. שיעורו חובלה ממך אמך.

6. [ר]שפיה. שוש בָּרָאֲשִׁש. פירוש גחליה. שלהבתיה. פלאמה פוֹרְטִי. פירוש שלהבת

94. תרגום אונקלוס ל«דודאים» הוא «יברוחין».

95. נה"מ: «אלהים».

96. המילה מנוקדת בכתב־היד.

97. המילים מנוקדות בכתב־היד.

98. נה"מ: «רמוני».

99. נה"מ: «תעוררו».

- חזקה וכן «ארץ מאפליה» (יר' ב,לא), שפירוש אפלה חזקה. וכן «הררי אל» (ראה תה' לו,ז) וזולתם שכל הרוצה להגדיל סומך אל השם. והשין בשלהבת נוספת על השרש כמו בדברי רבותינו «שעבוד», «שחרור».
8. ביום שידובר¹⁰⁰ בה. לשידוכין, כענין «וישלח דויד»¹⁰¹ יידבר באביגיל לקחתה לו לאשה» (שמ"א כה,לט).
9. נצור עליה. שִׁנְאָלְרִימוֹשׁ. מן «צורת הבית» (יח' מג,יא).
11. בבעל המון. שם מקום.
13. היושבת בגנים. יָא שִׁדְיִינָט. לשון קריאה. וכן «הצבי ישראל» (שמ"ב א,יט וכו') וזולתם.
14. ברח דודי. אִישְׁטָאָה. פירוש מהר. וכן «לברוח»¹⁰² תרשישה» (יו' א,ג). כל לשון בריחה ענין הליכה במהירות מארץ אל ארץ וכל לשון ניסה ממקום למקום.

100. נה"מ: «שידבר».

101. נה"מ: «דוד».

102. נה"מ: «לברוח».

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, P. S., 1994, «Tradition and Originality in the Targum of the Song of Songs», en D. R. G. Beattie y M. J. McNamara (eds.), *The Aramaic Bible: Targums in their Historical Context*, Sheffield: Sheffield Academic Press, pp. 318-39.
- ALONSO FONTELA, C., (ed.), 1987, «El Targum al Cantar de los Cantares: Edición crítica», tesis doc., Universidad Complutense, Madrid.
- ASTELL, A. W., 1990, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- BEIT ARIÉ, M., 1994, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library: Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. 1 (A. Neubauer's Catalogue)*, Londres: Clarendon Press.
- COHEN, G. D., 1991, «The Song of Songs and the Jewish Religious Mentality», en *Studies in the Variety of Medieval Cultures*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, pp. 3-171.
- DOHRMANN, N. B. y STERN, D. (eds.), 2008, *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- EZRA DE GERONA, 1969, *Le commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des cantiques*, trad. Georges Vajda, Paris: Aubier Montaigne.
- FRANK, D., 2003, «Karaite Commentaries on the *Song of Songs* from Tenth-Century Jerusalem», en J. D. McAuliffe et al. (eds.), *With Reverence for the Word*, pp. 51-69.
- GIRÓN BLANC, L. F., 1991, *Midrás: Cantar de los Cantares Rabbá*, Pamplona: Verbo Divino.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, M., 2003-4, «Polemomania: Methodological Reflection on the Study of the Judeo-Christian Controversy between the Talmudic Sages and Origen over the Interpretation of the Song of Songs» [en hebreo], *Jewish Studies* 42, pp. 119-90.
- GREEN, A., 1987a, «Rabbi Isaac Sahola's Commentary on the Song of Songs», *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6.3-4, pp. 393-491.
- , 1987b, «The Song of Songs in Early Jewish Mysticism», *Orim* 2, pp. 49-63.
- GROSS, A., 1993, «Rashi u-mesoret limmud ha-torah she-bi-khetav bi-sefarad», en Z. A. Steinfeld (ed.), *Rashi: 'Iyyunim bi-yširato*, Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, pp. 27-55.
- GUTWIRTH, E., 1993, «Arragel on Ruth: Rashi in Fifteenth Century Castilian», en G. Sed-Rajna (ed.), *Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach; Congrès européen des Études juives*, Paris: Les Éditions du Cerf, pp. 657-662.

- HA-KOHEN, E., 1992, «Šir ha-širim: 'Iyyun be-fiyyuṭe Šir ha-Širim be-Ashkenaz», en M. bar Asher (ed.), *Sefer ha-yovel le-Rav Mordekhai Breuer: Asupat ma'amarim be-mada'e ha-yahadut*, 2 vols., Jerusalem: Aqademon, vol. 2, pp. 399-416.
- HALKIN, A. S., 1950, «Ibn Aknīn's Commentary on the Song of Songs», en *Alexander Marx Jubilee Volume*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, pp. 389-424.
- HÜBSCH, A., 1866, *Die fünf Megilloth*, Prague: Senders & Brandeis.
- IBN ʿYANĀḤ, Y., 1969, *Sepher Haschoraschim wurzelwörterbuch der Hebräischen sprache von Abulwalīd Merwān ibn Ganāh (Rabbi Jona) aus dem Arabischen in's Hebräischen übersetzt von Jehuda ibn Tibbon*, Amsterdam: Philo Press.
- JAPHET, S., 2006, «The Commentary of R. Samuel b. Meir (Rashbam) on the Song of Songs» [en hebreo], *Tarbiz* 75, pp. 239-75.
- , 2007, «Rashi's Commentary on the Song of Songs: The Revolution of the Peshat and Its Aftermath», en J. Männchen - T. Reiprich (eds.), *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden: Festschrift für Thomas Willi zum 75. Geburtstag*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, pp. 199-219.
- , 2008a, «Exegesis and Polemic in Rashbam's Commentary on the Song of Songs» [en hebreo], en Sh. Vargon *et al.* (eds.), *Studies in Bible and Exegesis* 7, pp. 481-99.
- , 2008b, «Exegesis and Polemic in Rashbam's Commentary on the Song of Songs», en Dohrmann - Stern (eds.), *Jewish Biblical Interpretation*, pp. 182-95.
- , 2008c, «The Lovers' 'Way': Cultural Symbiosis in a Medieval Commentary on the Song of Songs», en Ch. Cohen *et al.* (eds.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, 2 vols., Winona Lake, IN: Eisenbrauns, vol. 2, pp. 863-80.
- KAMIN, S., 1983-84, «Rashi's Commentary on the Song of Songs and Jewish-Christian Polemic» [en hebreo], *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 7-8, pp. 219-221. Versión inglesa en V. A. Signer - J. Van Engen (eds.), 1991, *Jews and Christians Interpret the Bible*. Jerusalem: Magnes Press, pp. 31-61.
- , 1989, *Secundum Salomonem: A Thirteenth-Century Latin Commentary on the Song of Solomon*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press.
- LAWEE, E., 2007a, «The Reception of Rashi's *Commentary on the Torah* in Spain: The Case of Adam's Mating with the Animals», *JQR* 97, pp. 33-66.
- , 2007b, «Maimonides in the Eastern Mediterranean: The Case of Rashi's Resisting Readers», en J. M. Harris (ed.), *Maimonides after 800 Years:*

- Essays on Maimonides and His Influence*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 183-206.
- LISS, H., 2007, «The Commentary on the Song of Songs Attributed to R. Samuel ben Meïr (Rashbam)», *Medieval Jewish Studies on Line* 1, pp. 1-27.
- LOEWE, R., 1966, «Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs», en A. Altmann (ed.), *Biblical Motifs: Origins and Transformations*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 159-96.
- MCAULIFFE, J. D. et al. (eds.), 2003, *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- MAMAN, A., 2000, «The Flourishing Era of Jewish Exegesis in Spain: The Linguistic School; Judah Ḥayyūj, Jonah ibn Janāḥ, Moses ibn Chiquitilla and Judah ibn Bal'am», en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Vol. 1, 2. *The Middle Ages*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 261-81.
- MARCUS, I., 1993, «The Song of Songs in German Hasidism and the School of Rashi: A preliminary Comparison», en B. Walfish (ed.), *The Frank Talmage Memorial Volume*, 2 vols., Haifa: Haifa University Press, vol. 1, pp. 181-89.
- MATHEWS, H. J., ed., 1896, «Anonymous Commentary on the Song of Songs Edited from a Unique Manuscript in the Bodleian Library Oxford» [en hebreo], en O. Harrassowitz (ed.), *Festschrift zum Achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's*, 2 vols., Leipzig, vol. 1, pp. 238-40; vol. 2, pp. 164-85.
- MATTER, E. A., 1990, *The voice of my Behoved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press., 1990. *Midrash Rabbah Shir ha-Shirim*, 1980, ed. Sh. Dunsky, Jerusalem: Devir.
- Midrash Shir ha-Shirim*, 1971, ed. J. Ch. Wertheimer, Jerusalem: Ketav Yad we-Sefer.
- Mikra'ot Gedolot 'Ha-Keter': Revised and Augmented Scientific Edition of 'Mikra'ot Gedolot' Based on the Aleppo Codex and Early Medieval Manuscripts*, M. Cohen (ed.), 1997, Ramat Gan: Bar Ilan University Press.
- NEUBAUER, A., 1896-1906, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, 2 vols., Londres: Clarendon Press.
- QAFIḤ, J. (ed.), 1962, *Ḥamesh megillot... 'im perušim 'atiquim*, Jerusalem: Ha-agudah le-Ḥasalat Ginzei Teiman.
- QIMḤI, D., 1847, *Sefer ha-šorašim*, Berlin: Impensis G. Bethge.
- REIF, S. C., 1990, «Abraham ibn Ezra on Canticles», en F. Díaz Esteban (ed.), *Abraham ibn Ezra y su tiempo: Actas del Simposio Internacional; Madrid*,

- Tudela, Toledo, 1-8 febrero 1989*, Madrid: Asociación española de orientistas, pp. 241-49.
- ROSENBERG, S., 1990, «Philosophical Hermeneutics on the Song of Songs: Introductory Remarks» [en hebreo], *Tarbiz* 59, pp. 133-51.
- ROSENTHAL, J., 1958, «Peruš Raši 'al Šir ha-Širim», en S. Bernstein - G. A. Churgin (eds.), *Samuel K. Mirsky Jubilee Volume*, New York, pp. 130-88.
- SÁENZ-BADILLOS, A., 1995, «En torno a dos comentarios al Cantar de los Cantares», *Helmantica* 46, pp. 160-76.
- SALFELD, S., 1879, «Das Bohelied bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters», *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* 6, pp. 165-66 (lo referido a este comentario).
- SEPTIMUS, B., 1979, «Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia», en I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 197-230.
- SIGNER, M. A., 1988, «Thirteenth-Century Christian Hebraism: The Expositio on Canticles Ma. Vat. Lat. 1053», en D. Blumenthal (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, 3 vols., Atlanta, GA: Scholars Press, vol. 3, pp. 89-100.
- , 2001, «God's Love for Israel: Apologetic and Hermeneutical Strategies in Twelfth-Century Biblical Exegesis», en A. Signer y J. Van Engen (eds.), *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 123-49.
- STERN, D., 2008, «Ancient Jewish Interpretation of the Song of Songs in Comparative Context», en Dohrmann y Stern (eds.), *Jewish Biblical Interpretation*, pp. 87-107.
- WALFISH, B. D., 1994, «An Annotated Bibliography of Medieval Jewish Commentaries on the Song of Songs» [en hebreo], en S. Japhet (ed.), *The Bible in the Light of Its Interpreters: Sarah Kamin Memorial Volume*, Jerusalem: Magnes Press, pp. 518-71.
- WOLFSON, E. R., 2003, «Asceticism and Eroticism in Medieval Jewish Philosophical and Mystical Exegesis of the Song of Songs», en J. D. McAuliffe et al. (eds.), *With Reverence for the Word*, pp. 92-118.